

EIN SPÄTRÖMISCHER DICHTER UND SEIN GLAUBENSBEKENNTNIS

Je deutlicher und greifbarer uns in jüngster Zeit, insbesondere durch die weitausblickenden Darlegungen Paul Wendlands, die gegenseitigen literarischen Beziehungen zwischen Heidentum und Christentum in der Zeit der absterbenden Antike entgegentreten, Beziehungen, die sich bei einzelnen Schriftstellern so wunderlich kreuzen, dass wir einen Januskopf zu sehen vermuten, desto reger wird naturgemäss unser Interesse für diejenigen Persönlichkeiten, deren Nationalgefühl und Nationalglaube dem Austurm des christlichen Bekehrungseifers und dem noch gefährlicheren Umsichgreifen des Indifferentismus und Opportunismus Stand gehalten hat. Zu diesen letzteren wird gemeinhin Rutilius Namatianus gerechnet. Seine in der Erinnerung an Roms Grösse schwelgende Begeisterung nicht minder wie seine gehässigen Ausfälle auf Juden und Christen, die er als Feinde des römischen Volksgedankens nicht sonderlich scheidet, lassen ihn als 'erklärten Anhänger der alten Religion', als 'altgläubigen Mann' erscheinen; er ist 'a pagan of the pagans'; und selbst der französische Herausgeber des Dichters, J. Vessereau, der über die angeblichen Angriffe auf das Christentum vorsichtiger urteilt, steht nicht an, zu erklären: 'Il n'est pas douteux, que Rutilius était un païen fervent.'

Die Stellen des Gedichtes, auf die sich hauptsächlich diese Annahme stützt, sind der Wutausbruch gegen den jüdischen Pächter einer Villa bei Faleria, der die Reisenden aus dem Park hinauswies, und seine Stammesgenossen (I, 383—398), sowie zwei Ausfälle gegen die Mönche auf Capraria (I, 439—452) und Gorgon (I, 517—526). Mich hat sorgfältige Prüfung aller drei Stellen zu einer wesentlich anderen Auffassung geführt.

I.

Die Stelle gegen die Juden lautet:

- Namque loci querulus*¹ *curam Iudaeus agebat,*
² *Humanis animal dissociate cibis.*
- 385 *Vexatos frutices, pulsatas imputat algas*
Damnaque libatae grandia clamat aquae.
*Reddimus*³ *obscenae*⁴ *convicia debita genti,*
⁵ *Quae genitale caput propudiosa metit.*
- 390 ⁶ *Radix stultitiae, cui*⁷ *frigida sabbata cordi,*
⁸ *Sed cor frigidius religione sua.*
⁹ *Septima quaeque dies turpi damnata veterno,*
¹⁰ *Tanquam lassati mollis imago dei.*
¹¹ *Cetera mendacis deliramenta catastae*
Nec pueros omnes credere posse reor.
- 395 ¹² *Atque utinam nunquam Iudaea subacta fuisset*
Pompei bellis imperiisque Titi!
Latius excisae pestis contagia serpunt
Victoresque suos natio victa premit.

Die Angriffe lassen sich in die folgenden Hauptpunkte (die im Text durch die entsprechenden Zahlen gekennzeichnet sind) zerlegen:

1. der Jude ist *querulus*; das kann sich auf die hier angegriffene Persönlichkeit beschränken; aber ebenso möglich ist es, dass diese Eigenschaft als Merkmal der gesamten Rasse gerügt wird, der Neigung zur Unverträglichkeit oder zur Tadel-sucht überhaupt und damit selbstverständlich auch gegen Andersgläubige und Stammfremde zugeschrieben wird;

2. der Jude (diesmal deutlich als Typus der Gesamtrasse bezeichnet) ist ein *Ζῦρον ἀκοινώνητον*, das seine Abneigung, sich in die menschliche Gesellschaft einzufügen, schon durch seinen Widerstand gegen gewisse allgemein gebräuchliche Speisen kundgibt;

3. er gehört einem Volksstamm an, der jedes Schamgefühllosbar ist;

4. der jede Beschimpfung vollauf verdient

5. und der in lasziver Weise (oder 'aus lasziven Beweggründen') das männliche Geschlechtsorgan verstümmelt;

6. das jüdische Volk ist die Wurzel aller Torheit; das könnte sehr wohl auf den Bekehrungseifer der Juden gehen, dem die allzugrosse Bereitwilligkeit der Nichtjuden, einzelne jüdische

Gebräuche nachzuahmen, sehr vielfach entgegenkam¹, so dass der Dichter immerhin die Juden an allem Unsinn, der in der (römischen) Welt besteht, einen grossen Teil der Schuld tragen lassen konnte; weniger ansprechend scheint es, *radix stultitiae* hier metonymisch als *gens radicatae (inveteratae) stultitiae* zu fassen;

7. die Juden hängen (und darin liegt eben ein Beweis ihrer Torheit) hartnäckig an ihrem 'kalten' Sabbat;

8. aber so frostig auch ihre ängstlich beobachteten religiösen Vorschriften sein mögen, ihr Herz und Gemüt (und damit auch die Auffassung jener Vorschriften) ist es noch weit mehr;

9. in hässlicher Stumpfheit, wie von Schlagsucht ergriffen, jeden siebenten Tag zuzubringen sind sie verurteilt;

10. so dass sie in ihrer Schlahheit gewissermassen ein Abbild ihres (oder 'ein Abbild ihres sozusagen') körperlich ermüdeten Gottes sind;

11. nur dieses eine Beispiel der Torheit sei erwähnt; ihre sonstigen Lehren sind sämtlich so aufgelegtes leeres Geschwätz einer lügenhaften Bande², dass nicht einmal Kinder daran glauben können;

12. hätten doch Pompeius und Titus sie in ihrem Palästina in Ruhe gelassen; jetzt sind sie über den ganzen Erdkreis verbreitet, stecken wie eine Pest alles an und geben, sie die Besiegten, den Siegern Gesetze.

In der Tat eine anmutige Blütenlese, von der ein anti-semitisches Tageblatt von heute recht gut acht Tage zehren könnte. Man empfängt fast den Eindruck, dass der Dichter sich Mühe gegeben hat, alle Anwürfe gegen die Juden in möglichster Vollständigkeit zusammenzubringen; doch mag er freilich schon Alles an einer Stelle zu bequemem Gebrauche vereinigt vorgefunden haben.

Es lässt sich nun leicht nachweisen, dass die meisten τόποι,

¹ Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Chr. II² 557 ff.

² Die Zungenfertigkeit einer boshaften alten Vettel weiss Martialis (IX 29, 5 sq.) nicht besser zu schildern, als durch den Hinweis darauf, dass selbst das vertausendfachte betäubende Geschrei einer mit Sklaven erfüllten Verkaufsbühne sie nicht zu betäuben vermocht hätten (*Heu quae lingua solet! non illam mille catatae Vincebant*). Ein heilloses Durcheinanderschreien nennt man bei uns eine 'Judenschule'.

die Rutilius verwendet, bereits bei älteren heidnischen Schriftstellern sich finden¹.

Zu 1 und 2, die inhaltlich zusammengehören (ἀμιξία): Tacitus, Hist. V, 5 *adversus omnes alios hostile odium . . . separati epulis*; Apollonios Molon bei Josephos c. Ap. II 148 ἀθέους καὶ μισανθρώπους. Iuvenalis XIV, 98 *nec distare putant humana carne suillam*.

Zu 3: Tacitus Hist. V, 4 *concessa apud illos quae nobis incesta*; 5 *proiectissima ad libidinem gens . . . inter se nihil illicitum*. Seneca de superstitione (III, 427 H) *sceleratissimae gentis*.

Zu 5: Die Beschneidung (bei Iuvenalis XIV, 99 bloss erwähnt) führt Tacitus Hist. V, 5 mit Angabe eines zunächst recht harmlos erscheinenden Grundes an: *circumcidere genitalia instituerant, ut diversitate noscantur*. Die jüdische Gelehrsamkeit hat indessen weit ausführlichere Begründung geliefert, wie Philon de circumcissione (c. 1; II, 210 M.) zeigt, wo die Beschneidung aus vier Gründen anempfohlen wird: a) zur Vermeidung von Geschwüren (Anthrax); b) behufs Reinhaltung des Körpers, wie man ja auch die Haare als Träger von Unreinigkeiten kurz schneidet; c) weil das beschnittene Glied die Figur des Herzens zeigt und so zum äusseren Kennzeichen des inneren Organs wird; d) als wirksame Förderung der Zeugung, da der Same so sich nicht nutzlos zerstreut oder in den Falten der Vorhaut verfließt; daher die Völker, welche die Beschneidung anwenden, sich des reichsten Kindersegens erfreuen. Dass das dritte und vierte Argument von Gegnern leicht als Beweise von Schamlosigkeit und grober Sinnlichkeit aufgefasst werden konnten, versteht sich von selbst. Dadurch wird nicht nur der Ausdruck *propudiosus* (der von Menschen vom Schlage der Prostituierten gebraucht wird) erklärt, sondern es fällt auch ein ganz anderes Licht auf die äusserlich ziemlich dezent gefasste Bemerkung des Tacitus, von dem man, wie Ausonius vom Vergilius, sagen kann: αἰσχροσεμνίαν *decenter immiscuit*. Leute, die sich durch die Beschneidung bei ihren Stammesgenossen legitimieren und dar-



¹ Vollständigkeit strebe ich nicht an, sondern gebe nur diejenigen Belege, die als die charakteristischsten oder auch der Ausdrucksweise des Rutilius am nächsten stehenden gelten können. Im übrigen vgl. Schürers Werk und die daselbst und bei Wilcken 'Zum alexandrinschen Antisemitismus' (Abh. der phil.-hist. Kl. der kgl. sächs. Ges. der Wiss. XXVII) S. 4 Anm. 1 verzeichnete Literatur.

nach bei anderen als Erkennungszeichen forschen, sind eben schamlos.

Zu 6: Tacitus Hist. V 5 *Iudaeorum mos absurdus*; Agatharchides bei Iosephos c. Ap. (I 210) διατηρούντων τὴν ἄνοιαν; Apollonios Molon ebenda (II 148) wirkt ihnen ἀπόνοια vor. Die Vermutung C. Barths, dass mit *stultitia* der Christenglaube gemeint sei und damit von dem eingefleischten Heiden Rutilius das Judentum als Wurzel des Christentums bezeichnet werde, soll hier nur als eine ganz unberechtigte *petitio principii* erwähnt werden.

Zu 7: Die 'kalten' Sabbate hat man auf Rechnung des weit verbreiteten alten Irrtums gesetzt, der die Juden am Sabbat fasten liess; vgl. Suetonius Aug. 76 *ne Iudaeus quidem . . . tam diligenter sabbatis ieiunium servat quam ego hodie servavi*. Auch bei Martialis IV 4, 7, wo unter einer Reihe widerlicher Gerüche die *ieiunia Sabbatariarum* angeführt werden, ist *ieiunium* = ἡ τῆς νηστείας ἡμέρα = Sabbat. Die Stelle ist übrigens noch nicht richtig gedeutet; Martialis erweist sich hier als belesener Philologe, der mit einem alten schon von (Ps.-?)Aristoteles behandelten Problem wohl vertraut ist; vgl. Probl. XIII 7 (908 b 11): διὰ τί τὰ στόματα μηδὲν ἐδηδοκότων ἀλλὰ νηστευόντων ὄζει μᾶλλον, ὃ καλεῖται νηστείας ὄζειν, φαγόντων δὲ οὐκέτι, ὅτε ἔδει μᾶλλον; ἢ ὅτι κινουμένης τῆς κοιλίας θερμότερος ὁ ἀὴρ γινόμενος διὰ τὴν ἀκινήσιαν σήπει τὸ πνεῦμα καὶ τὰ φλεγματώδη περιπεύματα; ὅτι δὲ θερμότερος γίνεται, σημεῖον ὅτι καὶ δίψαν ποιεῖ ἡ νηστεία μᾶλλον· φαγόντων δὲ διὰ τὸ ἐλάττων εἶναι ἡ ὄσμη τῆς τῶν σιτίων παύεται· κρατεῖ γὰρ τῆς θερμότητος ἡ τῶν σιτίων θερμότης, ὥστε μηθὲν πάσχειν. — Bei Rutilius aber ist wohl *frigidus* in übertragenem Sinne zu fassen und zwar so, dass sich die Bedeutung in V. 389 noch an *stultitia* anlehnt (also etwa = *insipidus* oder *fatuus*), während sie sich im nächsten Verse schon nach der Seite der *inertia* hinneigt. Dadurch werden auch die Verse 389—392 zu einem zusammengehörigen Ganzen verbunden.

Zu 9: Tacitus Hist. V 4 *septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit, dein blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum*. Von den zwei tadelnden Ausdrücken entspricht die *ignavia* der von Apollonios den Juden nach Iosephos c. Ap. (II 148) vorgeworfenen δειλία und kehrt bei Iuvenalis XIV 105 f. *cui septima quaeque fuit lux Ignava et partem vitae non attigit ullam* wieder; die *inertia* findet sich auch in dem von

Ammianus Marcellinus XXII 5, 5 überlieferten Ausspruch des Marcus Antoninus, den er auf der Reise durch Palaestina *Iudaeorum faetentium et tumultuantium saepe taedio percitus* tut: *O Marcomanni, o Quadi, o Sarmatae, tandem alios vobis inertiores inveni*. Wie der Ausdruck *tumultuari* bezeugt, ist die *inertia* nicht ohneweiters von absoluter Untätigkeit zu verstehen, sondern kann im Gegensatze zur *sollertia*, dem zielbewussten Handeln, auch ein inhaltsloses, nichts förderndes Treiben bedeuten, wie es im zweiten Teile der Iuvenalisstelle charakterisiert wird. Zwecklosigkeit der Sabbatfeier ist auch der Grundzug in den Worten Senecas de superstitione (III 427 H.) *inutiliter id eos facere . . . , quod . . . septimam fere partem aetatis suae perdunt vacando et multa in tempore urgentia non agendo laeduntur*. Dieses Motiv ist übrigens älter und schon von Agatharchides (bei Josephos c. Ap. I 208 ff.) verwendet, der die Bigotterie (δαισιδαμονία) und verkehrte buchstäbliche Befolgung des Gesetzes (νόμος . . . φαῦλον ἔχων ἔθισμόν) der Juden für die Einnahme Jerusalems durch den ersten Ptolemaeer verantwortlich macht. Seine Worte: ἀργεῖν εἰθισμένοι δι' ἐβδόμης ἡμέρας καὶ μήτε τὰ δπλα βαστάζειν ἐν τοῖς εἰρημένοις χρόνοις μήτε γεωργίας ἄπτεσθαι μήτε ἄλλης ἐπιμελεῖσθαι λειτουργίας μηδεμιᾶς, ἀλλ' ἐν τοῖς ἱεροῖς ἐκτετακότες τὰς χεῖρας εὔχεσθαι μέχρι τῆς ἡμέρας finden bei Seneca und Iuvenalis deutlichen Widerhall. Sie haben ihn auch in der Erzählung des Ammianus; freilich unter der Voraussetzung, dass sich *tumultuari* auf die Sabbatfeier bezieht, oder sich mit ihr wenigstens vereinigen lässt. Auf den ersten Blick erscheint dies unwahrscheinlich; erwägt man aber, dass Auslegung der heiligen Schriften und Debatten darüber einen Bestandteil des sabbatlichen Gottesdienstes bildeten und es dabei oft lebhaft hergegangen sein mag, und nimmt man die *deliramenta mendacis calastae* des Rutilius (v. 393) hinzu, so verringert sich diese Unwahrscheinlichkeit ganz bedeutend¹. Merkwürdiger Weise gebrauchen die jüdischen Schriftsteller selbst ἀργεῖν unbefangen von der Sabbatfeier (zB. 2 Macc. 5, 25; Josephos Ant. XIV 63 = 4, 2; Bell. Iud. VII 3, 3). Für ihre Gegner selbstverständlich erst recht ein Anlass, aus solchem vermeintlichen Eingeständnis Kapital zu schlagen; in diesem Punkte ist die Polemik des Altertums um nichts zartfühlender gewesen als die der Jetztzeit.

Zu 11. Sachliche Beziehungen zu älteren heidnischen Autoren

¹ Ein weiteres Argument s. unten S. 407.

sind schon zu 9 angedeutet; in formaler Hinsicht vergleicht sich Tacitus Hist. V 5 *hi ritus quoquo modo inducti antiquitate defenduntur; cetera instituta, sinistra foeda, pravitate valere.*

Zu 12. Die Worte des Dichters decken sich mit Seneca de superst. (III 427 H.) *cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit: victi victoribus leges dederunt* in solchem Masse, dass es schwer wird, nicht an eine unmittelbare Beziehung zu glauben.

So lassen sich also sämtliche Vorwürfe, die Rutilius den Juden macht, in der heidnischen Literatur des Abendlandes nachweisen, mit Ausnahme der Punkte 4, 8 und 10; und von diesen ist der vierte so allgemein gehalten, dass er füglich ausser Betracht bleiben kann. Hingegen ist es recht auffällig, dass ein so starrer Anhänger des alten Glaubens gerade dasjenige Argument nicht angewendet hat, das ihm am nächsten liegen musste: nämlich die Leugnung der alten Götter. Hatte doch Apollonius (s. oben zu Punkt 2) sie als ἄθεοι getadelt, der ältere Plinius (Nat. Hist. XIII 4, 46) sie eine *gens contumelia numinum insignis* gescholten, Tacitus (Hist. V 5) ihnen das *contemnere deos* vorgeworfen. Warum schweigt der Heide gerade darüber? Wer sich mit der Auskunft begnügen wollte, dass er darüber nicht reden durfte, ohne sich die Anklage auf den Hals zu ziehen, dass er den einen Gott leugne, der gibt damit zu, dass überhaupt nichts in dem Gedichte des Rutilius enthalten war, was als Angriff gegen das Christentum, um modern zu reden, den Staatsanwalt herausfordern musste. So bleibt hier im Heidentum des Dichters eine Lücke.

Doch wir können zum Ersatz für diesen Mangel vielleicht ein weit stärkeres Moment in die Wagschale werfen. Ein erbitterter Gegner des Judentums, in denen er die Feinde des ererbten vaterländischen Kultus bekämpfte, und zugleich des Christentums, durfte wohl Rutilius keinen Anstand nehmen, ein chedem gegen die christliche Lehre gebrauchtes Argument für seine *irrisio Iudaeorum* zu verwerten, wenn eben beide Gegner denselben Angriffspunkt, dieselbe Blöße darboten. Ein solches Argument liegt im Punkte 10. Der Platoniker Kelsos hat unter anderen Angriffen, die er gegen das Christentum richtete, auch die in Gen. 2, 2 u. 3 vorkommenden Ausdrücke vom Ausruhen Gottes als des wahren Gottesbegriffes unwürdig verurteilt; seine Aeusserung hat uns Origenes (κατὰ Κέλσου VI 61; II 131, 15 Köttschau) im Wortlaut erhalten: μετὰ τοῦτο μὲν ὡσπερ τις ἀτεχνῶς πονηρὸς χειροτέχνης ἐκκαμῶν καὶ πρὸς ἀνάπαυσιν

ἀργίας δεηθείς. Seine Worte stimmen so vollkommen mit dem Charakter der von Rutilius gebrauchten Wendung überein, dass man sich billig wundern muss, wie diese so wichtige Parallele bisher bei der Erklärung unseres Dichters übersehen werden konnte. Also hat Rutilius wirklich den Mut besessen, in einer Zeit, da das Christentum Staatsreligion war, offen auszusprechen, was jeder Christ als Wiederbelebung einer in längst verflossenen Kampfestagen gegen die heilige Schrift geschleuderten Blasphemie empfinden musste? Da hätten wir ja gerade den erwünschtesten Eckstein für das Gebäude der postulierten Christenfeindlichkeit des Dichters¹.

Aber gerade so wie auf manchem Ausgrabungsfelde ein Stein, der in ein wiederaufgerichtetes Gebäude unrichtigerweise eingefügt war, bewiesen hat — μόνον οὐ φωνὴν ἀπείεις —, dass die ganze Rekonstruktion grundfalsch war, so führt uns auch die zuletzt erwähnte, anscheinend so unzweideutige Anspielung des Dichters, richtig betrachtet, zu Ergebnissen, die von der bisherigen Auffassung weit abliegen. Ein sicheres Urteil über das, was Rutilius mit jenen Worten hat sagen wollen, lässt sich nur dann fällen, wenn man die Auffassung und Erklärung der Genesisstelle und ihre Wandlungen bis zur Zeit des Dichters kennt. Die Geschichte dieser Wandlungen aufzurollen, dürfen wir uns nicht ersparen.

An die Spitze muss Aristobulos gestellt werden, der nach der lange unbestrittenen Vulgata der Wissenschaft der Zeit des Ptolemaios Philometor (170—150 v. Chr.) zugewiesen wurde, während Elter das dem Eusebios vorliegende Werk auf das 3. Jahrh. n. Chr. herabdrücken, Gercke hingegen etwa 100 v. Chr. als annähernden Termin dafür ansetzen wollte. Aber selbst dann, wenn das Werk eine spätere Fälschung wäre, wird man seine Argumentation besonders berücksichtigen müssen, weil das Buch sich nicht nur für alt gibt, sondern auch dafür galt und der Verfasser altes Gut zweifellos benutzt hat. In der bei Eusebios (Praep. Ev. XIII 12, 11) zitierten Stelle wendet sich Aristobulos gegen die allzuwörtliche Auslegung des κατέπαυσεν mit den Worten: τὸ δὲ διασαφούμενον διὰ τῆς νομοθεσίας ἀποπεπαυκέναι τὸν θεὸν ἐν αὐτῇ (sc. τῇ ἑβδόμῃ ἡμέρᾳ), τοῦτο οὐχ, ὡς τινες ὑπολαμβάνουσι, μηκέτι ποιεῖν τι τὸν θεὸν καθέστηκεν

¹ So urteilte zB. mein Vater (Zeitschr. f. d. österr. Gymn. 1871, S. 136).

und entwickelt dann seine positive Ansicht, dass das 'Ausruhen' nur als der Ausdruck der Festsetzung eines zeitlichen Einteilungsprinzips für alle Zeiten aufzufassen sei: ἀλλ' ἐπὶ τῷ καταπαυκέναι τὴν τάξιν αὐτῶν οὕτως εἰς πάντα τὸν χρόνον τεταχέαι. Er verbreitet sich dann über die Bedeutung der Siebenzahl und erklärt schliesslich, dass durch das Ausruhen Gott auch den Sabbat zu einem gesetzlichen Ruhetag gestempelt habe, an dem infolge einer geheimnisvollen Verbindung mit dem ἑβδομος λόγος, also durch ein Schauen des siebenten Grades, es den Gläubigen gegeben sei, sich zur vollen Erkenntnis aller menschlichen und göttlichen Dinge zu erheben: (12) διασεσάφηκε δ' ἡμῖν αὐτὴν ἔννομον, ἔνεκεν σημείου τοῦ περὶ ἡμᾶς ἑβδόμου λόγου καθεστῶτος, ἐν ᾧ γινώσιν ἔχομεν ἀνθρωπίνων καὶ θείων πραγμάτων. Die ganz unbestimmt angedeuteten Vorgänger, gegen deren allzu wörtliche Deutung des κατέπαυσεν er sich wendet, können ebensowohl hyperorthodoxe Juden wie Heiden gewesen sein; da indessen in der Behandlung des Sabbats nichts auf eine Rechtfertigung hindeutet und andererseits Aristobulos seine Auslegung des κατέπαυσεν gerade Glaubensgenossen gegenüber passend durch die Uebereinstimmung mit der Sabbatlehre stützen konnte, halte ich die erstere Annahme für die wahrscheinlichere¹.

Eine teilweise verwandte Anschauung vertritt im 1. Jahrh. v. Chr. Philon. In seinen Allegoriae legis I (2,) 5 verwirft er ebenfalls die wörtliche Deutung des κατέπαυσεν; Gott hört nicht auf zu wirken, denn ihm ist das Schaffen eigen. Er bringt aber eine andere positive Erklärung: Gott wendet sich nach der Welterschöpfung anderen Dingen zu. πρῶτον οὖν ἑβδόμη ἡμέρα καταπάσας τὴν τῶν θνητῶν σύστασιν ἄρχεται ἐτέρων θειοτέρων διατυπώσεως. παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὡσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν· καὶ πολὺ γε μᾶλλον, ὅσω καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν ἀρχὴ τοῦ δρᾶν ἐστίν. Er fügt aber noch andere Argumente hinzu: (6) εὖ μέντοι καὶ τὸ φάναι 'κατέπαυσεν', οὐχὶ 'ἐπαύσατο': παύει μὲν γὰρ τὰ δοκοῦντα ποιεῖν οὐκ ἐνεργοῦντα, οὐ παύεται δὲ ποιῶν αὐτός. Weiterhin erörtert er ebenfalls sehr ausführlich die Bedeutung der Siebenzahl, wobei er die an Aristobulos anklingende Aeusserung tut: (16) ὅταν ἐπιγένηται τῇ ψυχῇ ὁ κατὰ ἑβδομάδα ἅγιος λόγος. Zuletzt (18) fasst er nochmals die wichtigsten Argumente zusammen und schliesst mit den Worten:

¹ S. auch unten S. 403.

ἐδηλώσαμεν δὲ ὅτι παύων ὁ θεὸς οὐ παύεται ποιῶν, ἀλλ' ἐτέρων γενέσεως ἄρχεται, ἅτε οὐ τεχνίτης μόνον ἀλλὰ καὶ πατὴρ ὢν τῶν γινομένων. Zu unserer Ueberraschung sehen wir hier eben denselben Einwurf zurückgewiesen, den wir bei Kelsos in das grobe Wort πονηρὸς χειροτεχνίτης eingekleidet gefunden haben¹. Also ist Kelsos hierin nicht originell, sondern hat eine ältere heidnische antijüdische, jedenfalls aus dem 1. Jahrh. v. Chr. stammende Polemik gegen die Genesisstelle ausgemünzt.

Es sei gestattet, zu diesen zwei jüdischen Zeugen schon jetzt vorgreifend einen späteren christlichen hinzuzufügen. Origenes widerlegt die oben (S. 399) angeführte Invektive des Kelsos zunächst durch die dem Zitate vorangeschickten Worte: καὶ οἰηθεῖς ταυτὸν εἶναι τὸ 'κατέπαυσε τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ' καὶ τὸ 'ἀνεπαύσατο τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ', besonders aber durch die darauffolgenden Sätze: οὐδὲ γὰρ οἶδε, τίς ἢ μετὰ τὴν ὄσον ὁ κόσμος συνέστηκεν ἐνεργουμένην κοσμοποιῖαν ἢ τοῦ σαββάτου καὶ τῆς καταπαύσεως τοῦ θεοῦ ἡμέρα, ἐν ἣ ἑορτάσουσιν ἅμα τῷ θεῷ οἱ πάντα τὰ ἔργα ἑαυτῶν ταῖς ἑξ ἡμέραις πεποικότες καὶ διὰ τὸ μηδὲν παραλελοιπέναι τῶν ἐπιβαλλόντων ἀναβαίνοντες ἐπὶ τὴν θεωρίαν καὶ τὴν ἐν αὐτῇ τῶν δικαίων καὶ μακαρίων πανήγυριν. Origenes steht ganz auf den Schultern der jüdischen Vorgänger, namentlich Philons; von diesem hat er die Scheidung der Verbalformen κατέπαυσε und (ἀν)επαύσατο; mit beiden gemeinsam ist ihm die Vorstellung, dass durch die Sabbathheiligung die Gläubigen zu höherer Erkenntnis befähigt werden, wobei er jedoch die mystische Macht der Siebenzahl geflissentlich übergeht. Neu ist nur der Gedanke, dass, um dieses Ziel zu erreichen, der Sabbathfeiernde an den vorhergehenden sechs Tagen seine Pflichten strengstens erfüllen müsse; aber auch dieses Motiv werden wir noch als vororigenianisch kennen lernen.

Hier haben wir also einen Christen, der die Argumente, die ältere jüdische Schriftsteller gegen die unrichtige Wortauslegung der Genesisstelle gebraucht hatten, im Kampfe gegen die Heiden verwendet; wobei freilich festzuhalten ist, das jene unrichtige Auslegung ebensogut von Juden wie von Heiden herühren konnte.

¹ In dem vorhergehenden Beweisgange kommt dieses Moment (vgl. 6: ὅσα μὲν γὰρ ταῖς ἡμετέραις τέχναις δημιουργεῖται, τελειωθέντα ἵσταται καὶ μένει, ὅσα δὲ ἐπιστήμη θεοῦ, περατωθέντα πάλιν κινεῖται) weniger deutlich zum Ausdruck.

Indem wir die chiliastische Auffassung des Ausruhens, wie sie uns bei Irenaeus (adv. haer. V, p. 327 d) und später noch öfter entgegentritt, als für den Zweck unserer Untersuchung belanglos, bei Seite lassen¹, finden wir das Problem wieder bei Tertullianus behandelt und zwar an zwei Stellen in ganz verschiedener Weise. In seiner nach Harnack 198 n. Chr. verfassten Schrift *Contra Hermogenem* (c. 45) lehnt er jede vom Buchstaben abweichende Auslegung des *requievit* in der denkbar schroffsten Weise ab: *noli ita deo adulari, ut velis illum solo nisu et solo accessu tot ac tantas substantias protulisse et non propriis viribus instituisse . . . haec sunt vires eius, quibus enixus totum hoc condidit. maior est gloria eius, si laboravit. denique septima die requievit ab operibus. utrumque suo more.* Also wenn Gott sich abgemüht hat, so dass er wirklich ein Ruhebedürfnis empfand, so tut das der Würde Gottes keinen Eintrag; freilich hat er gearbeitet und ausgeruht nach seiner (göttlichen) Weise, die nur aus ihm und durch ihn begreiflich ist. Damit stellt sich Tertullianus ganz auf den Standpunkt der *τινές*, gegen die sich Aristobulos wendet (S. 401), wodurch die Möglichkeit, dass bei jenem mit dem Pronomen Heiden bezeichnet sein könnten, so gut wie ausgeschlossen wird. In der Schrift *Adversus Iudaeos* hingegen (c. 4) beschäftigt er sich mit der Sabbatfeier und wendet sich scharf gegen die Juden, die die eigentliche Absicht des Schöpfers missverstanden hätten; ausruhen müsse man immer von allen bösen Werken, dadurch erst erfülle man das Gebot: *dicunt enim Iudaei, quod a primordio sanctificaverit Deus diem septimum requiescens in eo ab omnibus operibus suis quae fecit. unde nos intelligimus sabbatizare nobis ab omni opere servili semper debere et non tantum septimo quoque die, sed per omne tempus.* Das ist im wesentlichen eben jener Gedanke, den wir bei Origenes (S. 402) nicht aus Aristobulos und Philon belegen konnten. Er ist aber älter als Tertullianus; schon im Barnabasbrief (c. 15) lesen wir: *τότε καλῶς καταπαυόμενοι ἀγιάσομεν αὐτήν, ὅτε δυνησόμεθα αὐτοὶ δικαιοθέντες καὶ ἀναλαβόντες τὴν ἐπαγγελίαν, τότε δυνησόμεθα αὐτήν ἀγιάσαι αὐτοὶ ἀγιασθέντες πρῶτον.* Ähnlich im Brief des Ptolemaios an die Flora (bei Eriphanios Haer. 33, 5): *καὶ τὸ σάββατον φυλάσσειν. ἀργεῖν γὰρ θέλει ἡμᾶς ἀπὸ τῶν ἔργων τῶν πονηρῶν.*

¹ Ebenso wie manche andere, zB. die bei dem von den Kappadokiern abhängigen Ambrosius Exam. VI 10, 75 vertretene.

Was aber an der zweiten Stelle des Tertullianus für uns besonders wichtig ist, das ist der Umstand, dass sich hier der Vorwurf ungenügenden Schriftverständnisses mit vollem Nachdruck gegen die Juden kehrt. Dieser Weg war übrigens längst vorgezeichnet durch Justinus in seinem Dialog mit Tryphon (geschrieben 150—155 n. Chr.), der konsequente Durchführung der Sabbatfeier als Forderung aufstellt; die Juden hingegen, die nicht verstehen, warum ihnen eigentlich die Sabbatheiligung aufgetragen worden ist, glauben ein gottgefälliges Werk zu tun, wenn sie einen von sieben Tagen faul sind; daran hat Gott keine Freude. Der Dieb, der Meineidige soll mit seinen Missetaten aufhören, der Ehebrecher in sich gehen; das ist die wahre Sabbatfeier. (c. 12.) δευτέρας ἤδη χρεία περιτομῆς καὶ ὑμεῖς ἐπὶ τῇ σαρκὶ (σαρκίνη oder <έν> σαρκί?) μέγα φρονεῖτε. σαββατίζειν ὑμᾶς ὁ καινὸς νόμος διὰ παντὸς θέλει καὶ ὑμεῖς μίαν ἀρτοῦντες ἡμέραν εὐσεβεῖν δοκεῖτε, μὴ νοοῦντας, διὰ τί ὑμῖν προσετάγη . . . οὐκ ἐν τούτοις εὐδοκεῖ κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν. εἴ τις ἐστὶν ἐν ὑμῖν ἐπίορκος ἢ κλέπτης, παυσάσθω· εἴ τις μοιχός, μετανοησάτω καὶ σεσαββάτικε τὰ τρυφερὰ καὶ ἀληθινὰ σάββατα τοῦ θεοῦ. Vgl. Ps.-Ignatios (Migne PG V 768 A) μὴ σαββατίζωμεν Ἰουδαϊκῶς καὶ ἀργίας χαίροντες. Anderes übergehe ich und bemerke nur, dass der Verlust des Tractates De Sabbato des Novatianus sehr zu bedauern ist; die Art und Weise, wie er sich in der Vorrede zu der erhaltenen Schrift De cibis (s. unten S. 406) äussert, lässt keinen Zweifel daran, dass er an der jüdischen Auffassung des Sabbates scharfe Kritik geübt hat.

Ohne sich ausdrücklich gegen die Juden zu wenden, aber, wie man aus zahlreichen Uebereinstimmungen mit anderen Texten leicht erkennen kann, nicht ohne Beziehung auf sie und solche, die sich ihnen anschliessen, verwirft auch Augustinus in seiner Schrift De genesi ad litteram die wörtliche Deutung des *requievit*; er erklärt es für albernes Geschwätz, an eine körperliche Anstrengung Gottes zu denken: (IV, 8) *prius de hoc hominum carnales hominum suspiciones a nostris mentibus abigamus . . . nimis absurdi deliramenti est istum vel hominis, nedum dei laborem putare*. Nachdem sodann in c. 9 die Deutung der Bibelworte *deus requievit ab omnibus operibus suis quae fecit bona valde* im Sinne von *nos facit requiescere, cum bona opera fecerimus* als ungenügend zurückgewiesen worden ist (obschon in c. 10 zugegeben wird: *recte quippe dicitur, sicut deus post opera sua bona requievit, ita et nos post opera nostra requieturos*), betont er,

dass die Stelle nur von einem Ausruhen Gottes selbst verstanden werden könne, schliesst sich also hierin an Tertullianus adv. Hermogenem (oben S. 403) an. Von seiner eigenen Erklärung sind für uns besonders die Worte in c. 12 wichtig: *neque enim sicut structor aedium, cum fabricaverit, abscedit atque illo cessante atque abscedente stat opus eius, ita mundus vel ictu oculi stare poterit, si ei deus regimen sui subtraxerit*¹, weil sie auf den τεχνίτης des Philon und den χειροτέχνης des Kelsos, sowie auf die Ansicht Philons zurückweist, dass Gott nach Beendigung der Weltaufschöpfung sich anderen Aufgaben zuwendet; ferner die Ansicht, dass die *requies* Gottes nicht in die Schranken menschlicher Zeitrechnung eingezwängt werden dürfe (c. 18), was an das *suo more* des Tertullianus (Adv. Hermogenem, oben S. 403) erinnert; endlich die Hereinziehung verschiedener Grade der Erkenntnis Gottes (c. 22 sqq.), was schon bei Aristobulos, Philon und Origenes sich findet. Vieles andere Interessante, was sich in der weit ausgesponnenen catenenartigen Exposition des Augustinus findet, übergehe ich hier.

Zurückhaltender, aber in noch weiter gehender Uebereinstimmung mit Tertullianus drückt sich Augustinus in den aus an die Gemeinde gerichteten Predigten entstandenen (426 abgefassten?) Tractatus in Johannis Evangelium aus. Zwar leugnet er, dass Gott nach vollendeter Schöpfung müde gewesen sein könne wie ein Mensch, aber ausgeruht habe er doch; dies richtig zu verstehen, sei freilich nur den Vorgeschrittenen möglich: (Tract. XVIII, c. 5, p. 428 D) *non enim defecerat Deus operando creaturam suam et indigebat requie sicut homo . . . tamen et illud verum est, quia requievit deus. . . . Quis, inquam, fratres mei, explicet verbis, quomodo Deus et quietus operetur et operans quiescit? Obsecro vos, ut hoc proficientibus differatis.*

Ähnliche Anschauungen begegnen uns auch bei den Griechen, deren Ausführungen Prokopios von Gaza in seine Katene aufgenommen hat (P 687, 140 D): εἰσὶ γὰρ ἔργα καὶ ἃ μὴδέπω γέγονε, προαναπεφώνητο δὲ ὡς ἐσόμενα². οἷον ἀνάστασις τῶν νεκρῶν³ . . . καλῶς οὖν ἢ προσθήκη ἕων ἐποίησεν ἔργων πρόσ-

¹ Vgl. Constitut. Apostol. 2, 36: παυσάμενον μὲν τοῦ ποιεῖν, οὐ παυσάμενον δὲ τοῦ προνοεῖν.

² Irenaeus V, p. 327 D: τοῦτο δ' ἐστὶ τῶν προγεγονότων διήγησις καὶ τῶν ἐσομένων πραγματεία.

³ Vgl. Ambrosius Ep. XLIV, 8. Der Brief ist auch noch in

κειται. τινές δὲ ἔργων φασὶν τῶν τοῦ κόσμου συμπληρωτικῶν φύσεων . . . ἄπερ ἔξ ἀρχῆς γεγονότα μέχρι τῆς ἕκτης ἡμέρας οὐχ ἢ φύσις εἰργάζετο, ἀλλὰ ταύτην παρήγειν ὁ θεός· ἀπὸ δὲ τῆς ἕκτης ἢ φύσις τὸν ἑαυτῆς δρόμον πληροῖ προνοία θεοῦ ἕως συντελείας τοῦ κόσμου. ἀπὸ τούτων οὖν ἔργων καταπαύει τῇ ἑβδόμῃ· ἐπεὶ ὅτι θεὸς οὔποτε παύεται τοῦ ἐργάζεσθαι, μαρτυρεῖ Χριστὸς ἐν τῷ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίῳ ὁ πατὴρ . . . ἐργάζομαι' (5, 17)¹ καὶ ὡς ἂν μὴ ἄχρηστος καὶ βδελυκτὴ τις νομίζοιτο μηδεμίαν θείαν ἐργασίαν ἠξιωμένην, καθὼ τινες τὰς φαυλοτέρας ἀπράκτους νομίζουσιν κτλ. Was nun auf diese letzteren aus Theodoretos von Kyros stammenden Worte bei Prokopios (aus einer mir unbekanntem Quelle) folgt, ist höchst merkwürdig: ὅθεν καὶ Ἰουδαίοις ἀφορίσαι τῇ τοῦ θεοῦ θεραπείᾳ τὴν ἡμέραν προσέταξεν, ἵνα πρὸς λήθην ἐλθόντες θεοῦ ἄκοντες ὑπὸ τῆς ἀργίας ἔννοιαν λάβωσι τοῦ πεποικηκότος τὰ πάντα καὶ τῇ ἑβδόμῃ παυσαμένου ἡμέρα. Der Ausdruck ist so geschraubt, dass jeder unbefangene Leser die Absicht herausfühlen muss, durch irgend ein rhetorisches Mittel dem Angriff auf die Juden eine besondere Wirkung zu verleihen. In der Tat liegt hier ein Wortspiel vor: vereinigt man die beiden Worte λήθη und ἀργία zu ληθαργία oder λήθαργος, so haben wir den *veternus*, den Rutilius den Juden vorwirft, leibhaftig vor uns.

Es wäre ein Leichtes, die im voranstehenden zusammengebrachten Zeugnisse durch Parallelstellen noch erheblich zu vermehren. Aber sie reichen vollkommen aus zu beweisen, dass die Beschuldigung allzu buchstäblicher Auslegung der Genesisstelle, die der Würde Gottes zuwiderläuft, von Christen gegen die Juden erhoben worden ist, und dass folglich die Verse 391 und 392 von jedem Christen der damaligen Zeit geschrieben werden konnten und somit für das Heidentum des Rutilius nichts beweisen. Es erübrigt noch zu zeigen, dass die sonstigen Anwürfe des 'heidnischen' Dichters gegen die Juden sich ebenso gut aus christlichen Schriftstellern belegen lassen, wie aus heidnischen.

Heftig greift die Juden Novatianus an in der schon erwähnten Vorrede seiner *Epistola de cibis Iudaicis* (p. 227, 1 ed. Landgraf-Weymann): *vos exhortor, . . . ut tam haereticorum sacrilegis calumpniis quam etiam Iudaeorum otiosis fabulis cal-*

anderen an die hier behandelte Frage streifenden Punkten interessant, deren Besprechung zu weit führen würde.

¹ Ebenso Augustinus *De Genesi ad litt.* IV, 11.

catis et reiectis traditionem solam Christi doctrinamque teneatis . . . quam vero sint perversi Iudaei et ab intellectu suae legis alieni, duabus epistulis superioribus, ut arbitror, plene ostendimus, in quibus probatum est prorsus ignorare illos, quae sit vera circumcisio et quod verum sabbatum . . . in hac epistola aliquid et de cibis ipsorum breviter disseratur: hinc etenim se solos sanctos et ceteros omnis aestimant inquinatos (oben S. 396, Punkt 1 u. 2).

Eine noch reichere Ernte halten wir bei einem unmittelbaren Zeitgenossen des Dichters, bei Gaudentius, der 397 zum Bischof von Brescia geweiht wurde und dieses Amt bis 410 (oder 427) bekleidete. In seinen Predigten sind die Juden *insipientes* (II p. 31 Gal.; Punkt 6), ihre Gebräuche üben sie *carnaliter* (ib. 32 u. IV p. 48; Punkt 8 u. vgl. Justinus S. 404), sie sind *recordes* (VII p. 66; Punkt 6 u. 8), ihr Charakterzug ist die *iniquitas* (VII p. 70; Punkt 1 u. 2); ihre *purificatio* ist *immunda . . . quin immo porcorum more de aqua in caenum redeunt* (IX p. 94 sq.; erinnert an die Schamlosigkeit, Punkt 5), sie sind *imbecilliores quippe mentibus et virtutem divini spiritus non ferentes* (IX p. 102; Punkt 10), eine *plebs ignavissima* (XI p. 115; Punkt 9); XI p. 118 sq. läßt er Gott sprechen: *meum ieiunium et mea sabbata, quae ego servanda praecepi, ieiunare iubent a vitiiis, cessare ab operibus malis et bonis actionibus inhaerere. At e contrario vestra sabbata vestraque ieiunia et litibus inquieta sunt et illecebris et luxuriis plena.* Dadurch erhält das S. 395, Anm. zu Punkt 11 und S. 408 zu Punkt 9 über die Sabbatdisputationen Bemerkte eine weitere Stütze. Ganz besonders kommt aber Sermo X in Betracht, der sich auch mit der Genesisstelle beschäftigt. Dort (p. 105 sq.) heisst es: *caute loquitur scriptura divina, non absolute dicens requievisse Deum ab operibus suis, sed ab operibus quae coeperat Deus facere, ne omnipotentem et imperio sermonis cuncta facientem laborasse existimes cum requiesse audis* (gegen Tertullianus; vgl. S. 403), *sed ut intelligas quod perfectis omnibus huius mundi rebus, a quibus requievisse id est cessasse describitur, alia voluntati suae placita operari non desinat. . . . requies igitur Dei non laboris remedium, sed coeptorum finis est operum; siquidem postquam perfecit mundum, opus suum regere non destitit . . .* (p. 109) *sed quoniam Dei operosa quies est, ipsa requies otiosa esse non potuit* (vgl. Augustinus, oben S. 405) . . . (p. 113) *sane iuxta historiae rationem praeceptum Iudaeis fuerat, ut diebus sabbati ab omni opere peccati quiescerent et ea solum, quae animae congruebant, exercerent; sed quoniam hac salutari*

observatione neglecta omnem sabbati legem ad otium luxuriamque contulerant, palam est, unde odisse se Deus iam non sua, sed illorum sabbata contestatur.

Ganz in demselben Geiste gehalten ist endlich die von einem gallischen Mönche Euagrius gegen Anfang des 5. Jahrhunderts verfasste Altercatio eines Juden Simon mit einem Christen Theophilus (jetzt im CSEL XLV 1 von E. Bratke herausgegeben); der Verfasser benützte ältere Quellen, unter denen für uns die 1900 von P. Batiffol herausgegebenen Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum besonders in Betracht kommen. S. 21, 6 Br. (26, 12 Harnack in T. u. U. I 3) wird die Beschneidung als *signum generis, non salutis* bezeichnet, was sich, wie jetzt aus Tract. Orig. IV S. 41 f. hervorgeht, auf die von mir zu Punkt 5 (s. oben S. 396) berührte Verwendung der Beschneidung als Erkennungsmittel bezieht; nach Justinus (Dial. c. 28) verbot das Edictum Hadriani allen Beschnittenen den Eintritt in Jerusalem. Ferner wird 49, 6 Br. (41, 4 H.) die Sabbatrube der Juden als eine *mala sabbata, scilicet imaginaria requies* bezeichnet, während der von Gott gewünschte Sabbat vielmehr darin besteht (50, 3 Br.; 41, 16 H.):

Euagrius

requiescere te debere ab operibus malignis

ut in septimo millesimo anno,

quod sabbatum sabbatorum intellegitur, mundus ab operibus malis inveniaris.

haec erit sabbata tenera sancta deo, in qua deus delectatur.

cibos autem (fährt Euagrius fort) *quod ambigis manducare debere, non carnes suillas sed facta porcina prohiberis admittere. similiter aquam luto mixtam uolutas, sororem tuam tibi in coniugio copulas, sanguinem cum sanguine iungis, rapinis terram perscrutaris, festa tua publicas, in plateis oras*¹.

Tract. Orig. VIII 93

Hoc est autem otium sabbati a malis (malignis?) et pessimis operibus, non a bonis et illustribus abstinere . . .

ac proinde septimum millesimum annum septimum diem Domini id est verum sabbatum esse nulla dubitatio est . . .

hoc est sabbatorum sabbatum, in quo omnia sancta pia pacifica quieta segura erunt.

haec sunt sabbata tenera delicata (vorher et hoc erit sabbatum sanctum) . . .

¹ Gegen die Lesart von B (*aquam l. m. uolutas*) lässt sich nichts

Es muss damals, um die Jahre 400—420 herum, wieder einmal eine besonders starke Bewegung gegen die Juden im Abendlande losgebrochen sein; massenhafte Zwangsbekehrungen, wie die auf Minorca i. J. 418, über die Severus berichtet, mögen öfters vorgekommen sein. Auch für den literarischen Streit gegen die Juden und ihre Religion sucht man gerade damals begierig nach Waffen; man räumt die Arsenale der christlichen Schriftsteller aus, nimmt aber auch von Heiden, was zum Kampfe dienlich ist. So hat auch Augustinus die Schrift Senecas *De superstitione* für sein in den Jahren 413—426 verfasstes Werk *De civitate Dei* wieder herangezogen. In diese antijudäische Bewegung fügt sich auch die Invektive des Rutilius vortrefflich ein. Dass seine ganze Topik keine andere ist, als die von zeitgenössischen oder früheren christlichen Schriftstellern angewendete, habe ich zur Genüge bewiesen; ja eines seiner Argumente, die Heranziehung der Genesisstelle, ist sogar im Munde eines Christen weit natürlicher und unanständiger, während es, von einem Heiden verwertet, leicht als Blasphemie ausgelegt werden konnte. Dagegen gebraucht Rutilius gerade dasjenige Argument nicht, das einem überzeugten Bekenner der alten Religion hätte naheliegen müssen, das der ἀθεότης. Soweit es sich

Erhebliches einwenden; ebenso sagt Plinius (Nat. Hist. XI, 98) vom Skarabäus: *e fimo ingentis pilas aversi pedibus volutant*. — Der Vorwurf der Blutschande wird sich wohl nicht auf Ezech. 22, 11, sondern auf die Geschichte von Amnon und Thamar (2 Reg. 13, 13 u. 21, 22) beziehen. Doch wäre es auch möglich, dass an das Hohe Lied und die darin vorkommenden Anreden 'Bruder' und 'Schwester' zu denken wäre, an die sich Streitigkeiten über die mehr oder minder wörtliche Auslegung knüpfen konnten (s. weiter unten). — Weder *fasta* (BV) noch *facta* (C) befriedigen; das letztere ist zu unbestimmt, um als *peccatum* gerechnet werden zu können (wie Bratke, *Epilegomena* S. 101 f. richtig bemerkt), das erstere überhaupt kein Vorwurf. Etwa *furta*? — Die *sabbata sabbatorum* beziehen sich auf Lev. 16, 31 und 23, 32. Hesychios (Migne PG 93, 1092) bemerkt dazu: *ut per hoc intellegibile intelligamus sabbatum, quod Iudaeorum excedebat infirmitatem, quemadmodum et 'sancta sanctorum', propter quod eis nec sabbata erant. sed et 'Cantica Canticorum'; non intelligunt enim eorum quae ibi scripta sunt virtutem. et omne quod secundum legem anagogen recipit, hoc excedere Iudaeorum mensuras intelligimus*. Kyrillos v. Alexandria (de adoratione in spiritu et veritate VI c. 17, Migne PG 68, 619) erklärt *sabbata sabbatorum* als ἀργῶν (l. ἀργιῶν) ἀργία, ὁλοτελῶς ἀργία. Vgl. Augustinus *De Civ. Dei* XXII, 30 *vere maximum sabbatum, quando perfecte vacabimus*.

also um die Verse I, 383—398 handelt, spricht nichts dagegen und manches dafür, dass Rutilius Christ war. Natürlich ist damit nicht gesagt, dass er auch orthodox gewesen sein müsse. Seine Verspottung der jüdischen Sabbatfeier kann sich auch gegen diese Einrichtung überhaupt richten, wie ja der Manichäer Faustus (nach Augustinus *Contra Faustum Manich.* XVIII, 5) *sabbatorum otium catenas Saturnicas appellat.**

II

Ist es aber wahrscheinlich, dass Rutilius, der Verfasser der heftigen Ausfälle auf die Mönche, ein Christ gewesen ist? Die Stellen finden sich I 439—452 und 517—527; sie lauten:

Processu pelagi iam se Capraria tollit:

440 ¹*Squalet lucifugis insula plena viris.*

²*Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt,*

³*Quod soli nullo vivere teste volunt.*

⁴*Munera fortunae metuunt, dum damna uerentur:*

Quisquam sponte miser, ne miser esse queat?

445 ⁵*Quaenam perversi* ⁶*rabies tam stulta cerebri*

⁴*Dum mala formides, nec bona posse pati?*

⁷*Sive suas repetunt factorum ergastula poenas,* 1

⁸*Tristia seu nigro viscera felle tument.*

Sic nimiae bilis morbum assignavit Homerus

450 *Bellerophonteis sollicitudinibus:*

Nam iuveni offenso saevi post tela doloris

Dicitur humanum displicuisse genus.

Und von Gorgon heisst es:

Aversor scopulos, damni monumenta recentis: 2

⁹*Perditus hic vivo funere civis erat.*

Noster enim nuper iuvenis maioribus amplis,

520 *Nec censu inferior coniugiove minor,*

¹⁰*Impulsus furiis, homines terrasque reliquit,*

Et turpem latebram credulus exul agit. 3

¹¹*Infelix putat illuvie caelestia pasci,*

¹²*Seque premit laesis saevior ipse deis.*

* [Nachträglich macht mich A. Brinkmann auf den 4. Brief des Synesios aufmerksam, der einige gute Proben des antiken Antisemitismus bietet; für uns kommt besonders in Betracht (160 a) ἰουδαῖοι, γένος ἔκσπονδον κτλ.]

¹ *fatorum* V (aber *factorum* f. am Rande) B; *ex fato* B.

² So ein Anonymus (Obs. misc. III, 368), *Adversus* die Hss.

³ *Adit* Burmann.

525 ¹³ *Num, rogo, deterior Circeis secta venenis?*

Tunc mutabantur corpora, nunc animi.

Wie in der Invektive gegen die Juden finden wir auch hier, wenn wir die einzelnen Beschuldigungen analysieren, dass sich das meiste aus heidnischen Quellen belegen lässt, wodurch das Heidentum des Rutilius zunächst eine Stütze zu erhalten scheint.

Zu 1. Die Insel ist voll von diesem lichtscheuen, schmutzigen Gesindel. Vgl. Caecilius bei Minucius Felix (8, 4) *lucifuga natio*; Zosimos V 23 *συστήματα δὲ πολυάνθρωπα κατὰ πόλεις καὶ κώμας πληροῦσιν*; über den *squalor* später zu Punkt 11.

Zu 2. Sie nennen sich *μοναχοί*. Vgl. Eunapios 472, 32 (Didot) *τοὺς καλουμένους μοναχοὺς*; Zos.: *ὑπὸ τῶν λεγομένων μοναχῶν*.

Zu 3. Sie halten sich von jeder Tätigkeit, die das Licht der Oeffentlichkeit nicht zu scheuen braucht, ferne. Vgl. Min. (8, 4) *plebs in publicum muta*; Zos. *οὔτε πρὸς πόλεμον οὔτε πρὸς ἄλλην τιὰ χρεῖαν ἀναγκαίαν τῇ πολιτείᾳ*.

Zu 4. Sie fürchten sich vor den Gaben des Glücks, rennen in ein Extrem, um das andere zu vermeiden, bringen es über sich, (wirkliches) Elend auf sich zu nehmen, um (vermeintliches) Elend zu fliehen. Vgl. Min. (8, 4) *miserentur miseri*¹ — *si fas est — sacerdotum . . . honores et purpuras reiciunt . . .* (8, 5) *spernunt tormenta praesentia, dum incerta metuunt et futura, et dum mori post mortem timent, interim mori non timent*. Vgl. Eun. zu Punkt 5.

Zu 5. Ihr Gehirn ist eben verdreht (vgl. Eun. 472, 34 *καὶ ἐς τὸ ἐμφανὲς ἔπασχόν τε καὶ ἐποίουν μυρία κακὰ καὶ ἄφραστα*)

Zu 6. und erzeugt in ihnen eine törichte bis zur Wut gesteigerte Begeisterung. Vgl. Min. (8, 5) *pro mira stultitia* und (8, 3) *homines . . . desperatae factionis*.

Zu 7. Man weiss nicht recht, ob sie selbst, als ob sie Verbrecher wären, nach verdienter Strafe suchen, als die Zwangsarbeitssklaven ihres Geschickes (vgl. Min. 8, 4 *plebem profanae coniurationis, . . . quae . . . non sacro quodam, sed piaculo foederatur*; Libanios or. XXX 46; III p. 113 Fö. *τοιούτων ἐργαστηρίων ἡπάτησέ σε* — Theodosius —, *ἐφενάκισεν κτλ.*),

Zu 8 oder ob sie an Schwarzgalligkeit leiden.

Zu 9. Ein römischer Bürger hat sich lebendig begraben

¹ Die Konjekturen Synnerbergs (*misereri si fas est*) ist überflüssig.

lassen, ein Mann in den besten Jahren, von edler Abkunft, reich, glücklich verheiratet,

Zu 10 indem er, wie von Furien gepeitscht, sich durch seine Leichtgläubigkeit bewegen liess, freiwillig ins Exil zu gehen und in Schlupfwinkeln zu leben. Vgl. Min. 8, 4 *latebrosa . . . natio*; vorher spricht er von *mulieribus credulis*. Auch Theodosius hat sich nach Libanios (zu Punkt 7) allzu leichtgläubig erwiesen.

Zu 11. Der Unglückliche glaubt, durch Vernachlässigung aller Körperpflege dem Himmel zu dienen. Vgl. Eun. (472, 37) πᾶς ἄνθρωπος μέλαιναν φορῶν ἐσθῆτα καὶ δημοσίᾳ βουλόμενος ἀσχημονεῖν und (476, 10) ἡ τῶν τὰ φαιὰ ἱμάτια ἐχόντων . . . ἀσέβεια; Libanios (or. XXX c. 8; III p. 91 Fö.) οἱ δὲ μελανιμονοῦντες οὗτοι und (c. 46; p. 113 Fö.) ὦν τῆς ἀρετῆς ἀπόδειξις τὸ ζῆν ἐν ἱματίοις πενθούντων· καὶ μείζων γε ταύτης τὸ ἐν ἐκείνοις, ὦν οἱ καὶ τῶν σάκκων ὑφάνται; Zos. φαιαῖς ἐσθῆσιν ἠμφιεσμένοι.

Zu 13. Er wütet gegen sich ärger, als die Götter in ihrem Zorne es tun könnten.

Zu 14. Diese Sekte wirkt verderblicher als das Gift der Circe; damals wurden die Leiber verwandelt, jetzt die Seelen. Vgl. Min. (8, 3) *homines deploratae . . . factionis*; Eun. (472, 33) ἀνθρώπους μὲν κατὰ τὸ εἶδος, ὁ δὲ βίος αὐτοῖς συώδης.

Wie bei dem Ausfalle gegen die Juden, begegnen wir auch hier dem Umstande, dass manche wichtige Argumente von Rutilius gegen die Mönche nicht verwendet werden, so:

der Coelibat; Zos. ἀνθρώπων ἀγάμων;

die Verachtung der heidnischen Götter und Kulte; vgl. Min. (8, 3) *grassari in deos* und (4) *deos despuunt, rident sacra*; Eun. (472, 36) καταφρονεῖν τοῦ θείου;

Betrügereien; vgl. Lib. (or. XXX c. 8; III 91 Fö.) συγκρύπτοντες δὲ ταῦτα ἄχρότητι τῇ διὰ τέχνης αὐτοῖς πεπορισμένη;

Schwelgerei; vgl. Min. (9, 6) *post multas epulas*; Lib. (aaO.) πλείω μὲν τῶν ἐλεφάντων ἐσθίοντες, πόνον δὲ παρέχοντες τῷ πλήθει τῶν ἐκπωμαίων τοῖς δι' ἄσμάτων αὐτοῖς παραπέμπουσι τὸ ποτόν.

Intoleranz gegen Andersgläubige: Vgl. Zos. οὗτοι δὲ τὰς ἐκκλησίας ἀπολαβόντες ἐκώλυον τὰ πλήθη συνηθέσιν εὐχαῖς προσιέναι.

So sprechen die Heiden. Wie dachten und sprachen die Christen zurzeit des Dichters? Nun, Rutilius brauchte sich bloss

der Ausrede zu bedienen, dass er seine Angriffe nicht gegen alle Mönche, sondern nur gegen die schlechten unter ihnen richte, und er konnte das Gesetz für sich zitieren. Cod. Theodos. XII 1, 63 (v. J. 365): *Quidam ignaviae sectatores desertis civium muneribus captant solitudines ac secreta et specie religionis cum coetibus monazonton congregantur. Hos igitur atque huius modi intra Aegyptum deprehensos per comitem Orientis crui e latebris . . . mandavimus.* Und IX 40, 16 (v. J. 398) wird von *tanta clericorum ac monachorum audacia* gesprochen.

Aber er konnte auch als Christ noch weiter gehen und den Mönchsstand überhaupt angreifen. Ich verzichte darauf, alle Belegstellen anzuführen, die von Missstimmung christlicher Kreise gegen die Asketen Zeugnis ablegen; nur drei typische Erscheinungen sollen hier herausgehoben werden. Die eine ist der Priester Iovinianus, gegen dessen *commentarioli* Hieronymus um das Jahr 392 die zwei Bücher *Adversus Iovinianum* verfasst hat; von seinen vier Thesen ist die erste: 'Jungfrauen stehen in kirchlicher Beziehung nicht höher als Witwen und Ehefrauen' von Hieronymus und seinen Gesinnungsgenossen als ein Angriff gegen das Mönchswesen betrachtet und auf das schärfste bekämpft worden und gerade sie hat den grössten praktischen Erfolg gehabt; Hieronymus kam seine unüberlegte und über alles Mass hinausgehende Polemik bekanntlich teuer genug zu stehen (vgl. W. Haller, *Iovinianus* in T. u. U., N. F. II). — Der zweite ist ebenfalls ein Priester, Vigilantius von Aquitanien, gegen den im Jahre 406 Hieronymus in einer Nacht sein kurzes, aber desto giftigeres Büchlein *Contra Vigilantium* aufs Papier warf. In ihm sah Hieronymus einen nicht minder gefährlichen Feind des Mönchsstandes, umsomehr als sich Vigilantius' Angriffe direkt gegen bestimmte Seiten des Klosterlebens richteten (c. 15: *nec a suo studio monachi deterrendi sunt a te lingua viperea*) und der Billigung von Priestern und sogar Bischöfen erfreuten (c. 2: *pro nefas! episcopos sui sceleris dicitur habere consortes*; c. 3: *asserunt repertos esse nonnullos, qui faventes vitiiis suis illius blasphemis acquiescant*). Unter seinen Anklagen gegen die Mönche ist ausser dem mit Punkt 3 sich deckenden '*hoc non est pugnare, sed fugere*' (c. 16) besonders der Passus gegen die Reliquienverehrung merkwürdig (ebenda): *quid pulverem linteamine circumdatum adorando oscularis? . . . prope ritum gentilium videmus sub praetextu religionis introductum in ecclesias, sole adhuc fulgente moles cereorum accendi et ubique pul-*

visculum nescio quod in modico vasculo pretioso linteamine circumdatum osculantes adorare. Denn er berührt sich sehr nahe mit den Worten des Heiden Eunapios (472, 42): ἀντι τῶν νοητῶν θεῶν εἰς ἀνδραπόδων θεραπείας καταδήσαντες τὸ ἀνθρώπινον. ὁστὲα γὰρ καὶ κεφαλὰς τῶν ἐπὶ πολλοῖς ἀμαρτήμασιν ἐαλωκότων συναλίζοντες, οὓς τὸ πολιτικὸν ἐκόλαζε δικαστήριον, θεοῦς τε ἀπεδείκνυσαν καὶ προσεκαλινδοῦντο (ἀυ)τοῖς καὶ κρείττους ὑπελάμβανον εἶναι μολυνόμενοι πρὸς τοῖς τάφοις. Diese Uebereinstimmung, die uns einen neuen Beleg dafür liefert, dass dieselben Kampfmittel von Heiden gegen das Christentum wie von Christen selbst gegen (vermeintliche oder wirkliche) Auswüchse und Schattenseiten der christlichen Religionsübung gebraucht wurden, ist uns eben deshalb besonders wertvoll, weil sie uns das Recht gibt, auch in anderen Fällen, wo zwischen Rutilius und den Heiden Berührungen stattfinden, die Folgerung abzulehnen, dass Rutilius als Heide rein heidnische Argumente vorbringe.

Den dritten Zeugen will ich im Wortlaute sprechen lassen. Κεῖσθω γὰρ μὴ μόνον Ἑλληνα εἶναι τοῦτον τὸν πατέρα, ἀλλὰ καὶ πλούσιον ὑπὲρ πάντας ἀνθρώπους καὶ ἀπόβλεπτον καὶ ἐν δυναστείᾳ καθεστάναι μεγάλη . . . καὶ μήτε ἐχέτω παῖδας ἐτέρους . . . εἶτα . . . προσερχέσθω τις . . . καὶ πειθέτω πάντων ἐκείνων καταγελάσαντα περιβαλέσθαι ἰμάτιον ἄδρῶν καὶ τὴν πόλιν ἀφέντα πρὸς τὸ ὄρος φυγεῖν . . . καὶ τὰ ἄλλα δὴ πάντα τὰ τῶν μοναχῶν ποιεῖν τὰ δοκοῦντα εἶναι καὶ εὐτελεῖ καὶ ἐπονείδιστα . . . γενέσθω δὲ καὶ λεπτός καὶ ὠχρὸς ὁ καλὸς νεανίας οὗτος. Nun folgt die Klage des verlassenen Vaters: οἱ γὰρ ἐπάρατοι καὶ λυμεῶνες καὶ πλάνοι ἐκ τῶν τοσοῦτων ἐλπίδων ἀναρπάσαντές μοι τὸν γηροτρόφον, καθάπερ τινὲς λήσταρχοι πρὸς τὰς αὐτῶν καταλύσεις ἀπήγαγον καὶ οὕτω ταῖς αὐτῶν κατεγοήτευσαν ἐπὶ ὤδαϊς, ὡς ἐλέσθαι καὶ πρὸς σίδηρον καὶ πῦρ καὶ πρὸς θηρία καὶ πρὸς πᾶν ὄτιον στήναι γενναίως ἢ πρὸς τὴν προτέραν εὐπραγίαν ἐπανελεῖν . . . Was nützt dem Vater noch sein Reichthum ἐκείνου τοῦ χρησομένου τούτοις οὐκ ὄντος, ἀλλ' αἰχμαλώτου γενομένου καὶ παρὰ βαρβάρους ἀνημέροις δουλεύοντος θανάτου παντὸς πικροτέραν δουλείαν? . . . πρὸς αὐτὰς ἀηδῶς ἔχω τὰς ἀκτίνας, ὅταν εἰς νοῦν λάβω τὸ σχῆμα τοῦ τλαιπῶρου παιδὸς ἐκείνου, ὅταν τῶν εὐτελεστέρων ἀγροίκων ἐκείνων ἀτιμότερον αὐτὸν ἠμφιεσμένον ἴδω καὶ ἐπ' ἔργα ἀτιμότερα τοῦτον προπεμπόμενον.

Wenn Rutilius einem gleichzeitigen griechischen Rhetor die

Aufgabe gestellt hätte, über seine beiden Invektiven gegen die Mönche (und namentlich die zweite) eine μελέτη zu verfassen, und dieser ihm die Darstellung geliefert hätte, aus der die eben mitgeteilten Exzerpte stammen: ich glaube, er hätte zufrieden sein müssen, so sehr stimmen die Gedanken und die Worte zusammen. In Wirklichkeit ist der griechische Text einige zwanzig oder dreissig Jahre vor der Reise des Rutilius verfasst worden; er stammt aus der Schrift Πρὸς τοὺς πολεμοῦντας τοῖς ἐπὶ τὸ μονάζειν ἐνάγουσιν des Ioannes Chrysostomos (frühestens nach 381, spätestens vor 397 geschrieben) und zwar aus dem zweiten Buche Πρὸς ἄπιστον πατέρα. Im Beginne des dritten Buches Πρὸς πιστὸν πατέρα aber sagt der Verfasser ausdrücklich: Διαπλαττέσθω τοίνυν καὶ ὁ πιστὸς ἡμῖν ἤδη τοιοῦτος, οἷος ὁ ἄπιστος . . . καὶ θρηνεῖτω ὅμοια καὶ προκυλινδείσθω τῶν ποδῶν τῶν ἀπάντων usw.; er gibt also zu, dass auch christliche Väter genau so sprechen und denken können, wie jener heidnische. Und dass es wirklich solche Christen gab (gegen die sich ja auch seine Schrift hauptsächlich richtet; vgl. II c. 2 ὃ οὖν τοῦ ἀγῶνος νόμος πρὸς τὸν Χριστιανὸν ἀποδύεσθαι κελεύει καὶ πρὸς ἐκείνον ἀγωνίζεσθαι μόνον . . . ἀλλ' ἐπειδὴ συμβαίνει πολλοὺς καὶ ἀπίστους εἶναι τῶν πρὸς τὸν οὐρανὸν ἐλκομένων παίδων πατέρας . . ., καὶ πρὸς τούτους ἀποδυσόμεθα πρῶτους), beweisen Chrysostomos' Worte im ersten Buch. Dort (c. 2) erzählt er, wie er die traurige Kunde erhielt, dass man τοὺς εἰς τὴν καθ' ἡμᾶς φιλοσοφίαν ἄγοντας πάντοθεν ἐλαύνειν, καὶ μετὰ πολλῆς τῆς ἀπειλῆς ἀπαγορεύειν καθόλου μὴ φθέγγεσθαι μηδὲ διδάσκειν μηδένα ποτὲ ἀνθρώπων τοιοῦτον μηδέν. Er habe die Nachricht zuerst für einen schlechten Scherz gehalten und sodann sich darüber verwundert, wer denn solcher Untat sich unterfangen habe, und dass es überhaupt möglich sei τῶν βασιλέων ἐν εὐσεβείᾳ ζώντων τοιαῦτα . . . ἐν μέσαις τολμᾶσθαι ταῖς πόλεσιν. Sein Gewährsmann klärt ihn bald auf: ἂν καὶ τὸ τούτου παραδοξότερον μάθης, ὅτι καὶ οἱ ταῦτα δρῶντες εὐσεβεῖς τε εἶναι βούλονται καὶ Χριστιανοὺς καλοῦσιν αὐτούς, πολλοὶ δὲ αὐτῶν καὶ τῶν ἤδη μεμνημένων εἰσὶ καὶ τις αὐτῶν δὴ τούτων πολλοῦ τοῦ διαβόλου πνεύσαντος εἰς αὐτὸν διὰ τῆς μιαρᾶς γλώσσης ἐκείνης ἐτόλμησεν εἰπεῖν, ὅτι καὶ τῆς πίστεως ἀποστήσεται καὶ θύσεται δαίμοσιν· ἀποπνίγεσθαι γὰρ ὄρων ἀνθρώπους καὶ εὐγενεῖς καὶ δυναμένους ἐν τρυφῇ ζῆν ἐπὶ τὸν σκληρὸν τοῦτον ἀγομένους βίον. Wie man in Christenkreisen die Mönche verspottet und sich rühmt, ihnen alles Unangenehme

zugefügt zu haben, wird weiterhin besprochen; die Stimmung des christlichen Publikums ist eine derartige, dass Chrysostomos fürchtet, als Verteidiger der Askese für ein *θηρίον καὶ τέρας ἀνθρωπόμορφον*, für einen *δαίμων ἀλάστωρ*, für einen *ἐχθρὸς τῆς κοινῆς φύσεως* gehalten zu werden.

Es müsste seltsam zugehen, wenn jemand nach dieser Probe noch glauben sollte, Rutilius wegen seiner Ausfälle gegen die Mönche für einen Heiden halten zu müssen. Ebenso wenig wird das hinsichtlich der Verbrennung der sibyllinischen Bücher, die der Dichter (II 51—60) dem Stilicho als Vaterlandsverrat anrechnet, der Fall sein. Denn an den sibyllinischen Büchern hat kein Christ ernsthaften Anstoss genommen; nur Prudentius (Apoth. 440) freut sich über ihr Verstummen, Lactantius aber (De ira Dei 23) macht der römischen Staatsverwaltung nur den einzigen Vorwurf, dass sie die auf das römische Reich bezüglichen cumäischen Orakel geheim halte. Am wenigsten darf natürlich der schulgerechte mythologische Aufputz für das Heidentum des Rutilius verwertet werden.

Um es nochmals auszusprechen: dass Claudius Rutilius Namatianus ein erklärter Anhänger und offener Bekenner des heidnischen Glaubens gewesen sei, lässt sich aus seinem Gedichte nicht erweisen; vieles spricht dafür, dass er Christ war, nicht ausgeschlossen, aber auch nicht beweisbar ist, dass er häretischen Anschauungen huldigte. Keinesfalls aber dürfen künftighin aus dem Umstande, dass Rutilius hohe Aemter bekleidet hat, irgendwelche Schlüsse für die Lösung der Frage gezogen werden, inwieweit solche Aemter damals denjenigen zugänglich waren, die sich offen zum Heidentum bekannten.

Graz.

Heinrich Schenkl.